الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار

ساري حنفي[1]

من خلال أبحاثي حول إنتاج المعرفة في العالم العربي[2] كنت قد اشتكيت ضعفَ الجماعة العلمية فيه. ولعل أحد مؤشرات ذلك عدم الاحتفاء بالباحثين إلا بطريقة جنائزية، أي بعد وفاتهم. لذا يسعدني كثيرا أن أجد فيلسوفًا مغربيًا؛ عبد الواحد آيت الزين، يحتفي نقديًا بالإنتاج الفلسفي عند الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار مفكر منطق السلطة والاستقلال الفلسفي.

ليس من السهل مراجعة كتاب[3] كثيف الحجم (320 صفحة) والمضمون؛ هذا المضمون المشغول فلسفيًا للسِفْرِ النَصَّاري ذي العمق المفاهيمي واللغوي. يقسم الكتاب بصورة أساس إلى قسمين، وفي كل منهما فصلان. يُعنى القسم الأول بالإبداع الفلسفي عند نصار، ومِحَن النموذج، وفيه منذ استهلاله المنهجي دعوة إلى دخول (تجربة اليتم)، أي القطيعة مع الآبائية التي التهمت مساحات واسعة من الفكر الفلسفي العربي، إن كان الأب هو التراث أو الفلاسفة الغربيون. وقد تناول آيت الزين تصور نصار لـ (الاستقلال الفلسفي)، مظهرًا أفقه وشروطه ومنهجه وأثره في النوازع الأيديولوجية، سواء كانت دينًا أم علمًا أم سياسة. وقارن هذا الاستقلال بأفهمة محمد عابد الجابري (الأصالةَ والمعاصرة)، رافضًا عدّ فكر ابن رشد مستودعًا فكريًا لاستملاك العصر، وقارنه أيضًا بـ(الخصوصية والكونية) عند طه عبد الرحمن التي أدت بالأخير إلى التقوقع على الذات، والتمترس خلف بعض أقانيمها الواهية. والحديث عن علاقة الفلسفة بتاريخها هو الذي برر لنصار اجتراح مفهوم (النهضة العربية الثانية)، وأساسها التفكر من خلال كتابيه (منطق السلطة) و(باب الحرية) لإعادة بناء الليبرالية بناء تكافليًا.

أما القسم الثاني من الكتاب فيتوقف عند تمظهر الاستقلال الفلسفي في (فلسفة الحضور)

(1) أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت.

(2) ساري حنفي وريغاس أرفانيتيس، البحث العربي ومجتمع المعرفة: نظرة نقدية جديدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).

(3) عبد الواحد آيت الزين، الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020).

النَصَّارية في مواجهة بكائيات الماضي أو القفز نحو المستقبل، محاولًا قتل مرجعية المامضى، وتمويت الماسيأتي، مدافعًا عن الحاضر أساسًا للوجود[4]. فالإبداع لدى نصار رديف للعيش في الحاضر من خلال عيون الحاضر، وذلك لأن الحضور هو نمط بدء للوجد الإنساني، فلا حضور من دون وجود أو (انوجاد) بأشكال مختلفة؛ الحضور الكياني، والحضور المعرفي، والحضور التاريخي، والحضور الأكسيولوجي. وهنا يشتغل نصار مفاهيم مرجعية من مثل الذات والزمن والعقل والماهية والهوية والأمة والطاقة الكونية.

في هذا النص سوف أركز على أربع نقاط أثارت اهتمامي بصفتي سوسيولوجيًا مهتمًا بالفلسفة (أو متعديًا عليها) وأسعى إلى ربط العلوم الاجتماعية بالفلسفة الأخلاقية[5]. هذه النقاط تدور حول تاريخية الوجود الإنساني، وكيفية التعامل مع الكونية والخصوصية، وأهمية ربط الحرية بالعدالة الاجتماعية، وأخيرًا نقد نصار (إمبرياليةَ العقل).

أولًا؛ الناظم في فلسفة نصار هو تاريخية الوجود الإنساني. وهذا ما نراه نحن معشر السوسيولوجيين في فهم العلاقات الاجتماعية ضمن براديغم سوسيولوجيا الفعل. وقد بدا ذلك منذ كتابة نصار أطروحته في الدكتوراه حول الفكر الواقعي عند ابن خلدون، حيث أظهر أهمية مشكلتي التاريخ والدولة عند مفكر القرن الرابع عشر، ومن ثم سيحفر مساره الفلسفي من خلال رباعية السلطة والحرية والحضور والمعنى بطريقة يصعب الفصل بينها، قبل أن يشتغل مفهوم الديمقراطية بتأثير الربيع العربي.

ثانيًا؛ مثل ما فعل عالم الاجتماع المغربي عبد الكريم الخطابي[6] في مفهومه عن النقد المزدوج، يقوم نصار بذلك ناقدًا الطريقة التي فهم بها التراث والمعاصرة. لقد خرج نصار من القولبات الجابرية (نسبة إلى محمد عابد الجابري) في رؤيته التراثَ، ووضعه ضمن تصنيفات أشبه بصناديق صارمة. لذا يعدّ نصار إشكالية التراث والمعاصرة إشكالية زائفة زمنيًا، ما لم ترتقِ إلى معنى الفاعلية الإنسانية، وبحسب آيت الزين ((فما دمنا لا نحضر إلا من الحاضر، فإن شكل حضورنا هو العامل الحاسم لتمييز الوجود التاريخي الفاعل عن الوجود التاريخي الزائف))[7]. وكذلك يفكك نصار ثنائية الشرق

(4) المصدر السابق نفسه، ص181.

(5) Sari Hanafi, “Renouer les fils rompus entre la sociologie et la philosophie morale dans un cadre post-séculier,” Revue du MAUSS n° 56, (2020), 289–309.

(6) Abdelkébir Khatabi, “Sociologie Du Monde Arabe: Positions,” BESM, no. 126, (1975), 13–26.

(7) عبد الواحد آيت الزين، الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار، ص80.

والغرب التي لازمت النهضة العربية الأولى، وكيف تحولت من الجغرافيا إلى تاريخ، أي إلى إشكالية تراث-معاصرة. كل ذلك سيؤسس لاشتغال نصار مفهوم الاستقلال الفلسفي، فلا يشكل هذا الاستقلال قطيعة لا مع الغرب ولا مع التراث. وهنا سيقوم آيت الزين على حق بمقارنة مفهومات طه عبد الرحمن حول (قومية الفلسفة) و(حق الاختلاف الفلسفي)، وينتصر للاشتغال النَصَّاري للاستقلال الفلسفي من خلال جدلية الخصوصية والكونية، ومعالجة قضية الصراع والتواصل في العلاقة مع الغرب. فالتواصل عند نصار له ثلاثة مقومات: اختلاف، وتعارف متبادل بين أطراف التواصل، وتعارف تبادلي بالمعنى الواسع (حيث إمكان الشراكة). لذا لا يمكن التعامل مع الكونية والخصوصية بمنطق (الإمية)، إما كذا أو كذا. إن رهان نصار هو على الكونية (Universalism) التي تأخذ بالحسبان الخصوصية، أي التفكير كونيًا في قضايا الإنسان، ولكن كونية التفكير تنطلق من خصوصيات يحصرها بثلاثة مستويات: اللغة والحضارة والسياسة. وربما كان على نصار إضافة الدين مستوى رابعًا، ومن دون إعطائه الأهمية المطلقة على الطريقة الطهوية (نسبة إلى طه عبد الرحمن). لقد اجترح نصار مصطلح (التأنسن الحضاري) المتأسس على مرجعية القيم الكونية العليا، على الرغم من التحديات الكثيرة في المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا سيما عندما نربط هذا (التأنسن الحضاري) بمنظور العلاقات الدولية والقانون الدولي. كنت أتمنى أن أتذكر ما قرأته لنصار عندما كنت شابًا يافعًا ليمدني بأفهمة فلسفية لاشتغالي السوسيولوجي لجدلية الكونية والخصوصية.[8] ولأنّني حذرٌ (حذرٌ جدًا بالفعل) من الثنائيات الضدّية أو المتقابلة (مثل التقليد/الحداثة، الشرق/الغرب، الكونية /السياقية Contextualism... إلخ) اقترحت أنْ يكون ثمة سوسيولوجيات متنوّعة في حال حوار دائمًا. وقمت بالموافقة بين الكونية والسياقية باقتراح كونية لطيفة، وذلك بوضع ثلاثة شروط لها. أولًا إذا كانت بعض مفهومات الاجتماعية أو الإنسانية ترتقي إلى وسمها بالكونية، مثل مفهوم الطبقة الاجتماعية أو قيم مثل ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن كونيتها ليست ناتجة من أنها حفرت في السياق الأوروبي-الأميركي، ولكن لأنها محل (شبه) إجماع بين الثقافات. ثانيًا، ألا نعتبر أن المفهوم الكوني غائي (teleologic)، أي نهائي، وذلك لأنه ثمرة تطور الوعي الإنساني. لذا يمكن أن يأتي وعينا بمفهوم أفضل في المستقبل. وثالثًا، إنه مفهوم مرن وفضفاض أي يكوّن مخيالًا (Imaginary) أكثر منه مفهومًا يفضي إلى فهم وتطبيق أحادي. فمثلًا، هل الديمقراطية كونية؟ نعم، ولكن بوصفها قيمة متخيلة، لا نموذجًا يتم تصديره. فليس المطلوب من الأميركيين كتابة الدستور العراقي، ولا الروس كتابة الدستور السوري. وهو ليس مفهومًا غائيًا، وإنما تجربة تاريخية[9] كسبت معياريتها من خلال عملية التعلم التاريخي الإنساني

(8) ساري حنفي، "السوسيولوجيا الكونية: نحو اتجاهات جديدة"، **إضافات - المجلة العربية لعلم الاجتماع**، ع: 45، (2018)، ص7-25.

(9) Pierre Rosanvallon, "Democratic Universalism as a Historical Problem," Books & Ideas, April 8, 2008, http://www.booksandideas.net/Democratic-Universalism-as-a.html.

مفتوحة المآل، والتي أفضت إليها الثورة الفرنسية، ثم الانتقال إلى الديمقراطية في الثمانينيات من القرن الماضي في أميركا اللاتينية، ثم في أوروبا الشرقية والوسطى في التسعينيات، وأخيرًا في 2010 في بعض البلدان في الوطن العربي (ما يدل على ذلك الشعارات التي يرفعها المتظاهرون والموسومة بالحرية والكرامة[10]). ويمكن ضرب مثال آخر على كونية المساواة بين الجنسين بوصفها متخيّلًا يجب اشتغالها للأفهمة والتطبيق، وعدّ المجال التداولي محليًا، حيث يستدعي تطبيقها النظر في الأحوال الزمكانية لمعرفة كيفية موضعة المساواة ضمن القيم المجتمعية الأخرى المتنافسة في كل مجتمع. أستحضر هنا بعض الباحثين الإسلاميين أو المحافظين الذين يرون أن التضامن الأسري قيمة مهمة يجب موازنتها مع حقوق الفرد، رجلًا كان أم امرأة. لذا، فإذا كانت الأسرة بنية اجتماعية ترتبط بسياق ثقافي أو ديني ما، فيعني ذلك الدفع باتجاه التعددية القانونية لاستيعاب العصر التعددي[11] الذي نعيشه.[12] إن فهمنا لهذه الكونية المعيارية (Normative Universalism) يجعلها خفيفة الظل، بحيث لا تحول دون وجود أنماط مختلفة من المدنية[13]. لذا نحتاج، إلى المحافظة على التفاعل بين معارف مختلفة، بحسب نصار، من دون إساءة استخدام هذه المناقشة بوصفها مجرد مسألة تحرر من الشرط الاستعماري وهيمنة إنتاج المعرفة الغربية.

ثالثًا: إن آيت الزين على حق في انتباهه إلى الحضور الكثيف لمفهوم العدل في كتب نصار كلها.

---

(10) انظر على سبيل المثال توصيف وتحليل عميق لوقائع السنة الأولى للانتفاضات العربية في محور الإعلام والحراك الشعبي من كتاب: مجموعة من المؤلفين، الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، عبد الإله بلقزيز ويوسف الصواني (محرران)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

أو تحليل المولدي الأحمر للثورة التونسية على أنها ليست فقط إسقاطًا لنظام استبدادي خنق الحريات واستهتر بالحقوق والأخلاق من مضمون العمل السياسي، ولكن أيضًا لبت احتياجات ((التساوق التاريخي المثير الذي حدث بين المضمون الاجتماعية والثقافي والسياسي والأخلاقي والحقوقي لمطالب المحتجين، وجملة التحولات التي عرفها المجتمع التونسي على مستوى إعادة بناء هويات الأفراد)). راجع مقدمة المولدي الأحمر: مجموعة من المؤلفين، الثورة التونسية، القادح المحلي تحت مجهر العلوم الانسانية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، 34.

(11) Peter Berger, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, Digital original edition (Boston: de Gruyter, 2014).

(12) وقد نوّه جون ستيوارت ميل (Mill 2007)، في أطروحته عن الحرية، إلى أنّه في حين إنّ الأغلبية قد تختار قرارًا معينًا، فإن هذا لا يلغي حق الأقلية في عدم الخضوع للأغلبية. وهذا يفتح الباب لمجتمع تعددي قانونيًا، ولكن ذلك لم يمر من دون اعتراضات. فمثلًا، ترى إلهام مانع في كتابها قانون المرأة والشريعة: أثر التعددية القانونية في المملكة المتحدة، (د.ن: 2016) أن التعددية القانونية مضرة، لأنها سمحت للمحاكم الإسلامية بالعمل لموازاة النظام البريطاني. ولكن عندما نرى الناس تأخذ قضياها إلى تلك المحاكم، فإننا لن نشكك في أن هناك بعض الفضل للتعددية القانونية (بوصفها قيمة منافسة)، حيث تؤدي هذه المحاكم دورًا مهمًا في الحد من الصراعات الاجتماعية داخل الأسرة والمجتمع، ومن ثم يمكن الموازنة من خلال طلب تكثيف حضور الدولة في هذه المحاكم عوضًا من الطلب في حظرها. نستحضر هنا نانسي فريزر(Fraser, 2012) التي تعد قضية الطبقية وتقاسم الثروات قيمة منافسة لقيمة المساواة التي تتبناها الحركة النسوية السائدة ذات الطبيعة الاستحقاقية (Meritocracy). ما نشهده اليوم ليس أزمة عالمية المفهومات من مثل الديمقراطية أو عدم المساواة الاجتماعية، وإنّما أزمة في المتخيل، أي كيفية تحويل مخيال الديمقراطية إلى نموذج قابل للتطبيق في سياق معين.

(13) Armando Salvatore, The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility, (Wiley, 2016).

لقد ربط نصار الحرية بالعدالة الاجتماعية، وعدّ المسؤولية الوجهَ الآخر للحرية؛ فالمسؤولية تتجاوز مسؤولية الفرد أمام نفسه أو أمام القانون، إنها المسؤولية الاجتماعية التي تنبثق من الوجود الاجتماعي نفسه (مسؤولية أمام نفسه والآخرين)[14]. وذلك بتنظيره لليبرالية التكافلية القائمة على العدالة التضامنية، فهو من دعاة التضامن الاجتماعي الذي يفرض التوفيق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وهو يؤسس الذات على (الوجود بالمعيّة) انطلاقًا من معنى العيش مع الآخر لفهم الذات المتكونة. وهو من ثم ينتقد الديالكتيك الهيغلي الذي يقوم على السلب والنفي والتضاد الذي أثبتت التطورات بُطلانه وطغيانه، مؤسسًا لمنطق الاختلاف الذي يقوم على الغيرية، والحق في التعدد، وهو الذي يحرر الفكر من كل نظرة معيارية لوغوقراطية[15] وهكذا لنقد الفردانية (المفرطة)، واشتغال ثنائية الفردانية والجمعانية يستعير نصار من شارل تايلور ثلاثة جسور خلاص: الديالوجيكية أي التواصل اللغوي والتحاور المفتوح بين الأنوات، والأفق المعنوي، أي التفسير اللازم لإعطاء اختيار الفرد معنى يرضيه، وأخيرًا الحاجة إلى الاعتراف.

وهكذا تصبح الليبرالية التضامنية إضافة إلى الدولة الوطنية الليبرالية الإطار المرجعي لاختيار أخلاقيات تدبير العيش المشترك والمواطنة التي يسمها نصار بالمسؤولة.

رابعًا؛ بحسب آيت الزين، فإن فلسفة نصار للحضور هي التي دعته إلى نقد (إمبريالية العقل)، فالعقل باستخدام المنهج النَصَّاري الجدلي الواقعي هو سيد وخادم في آن معًا. وهو يلتقي بذلك مع جان رولز في الانتقال من العقلانية الفجة (pure solo rationality) إلى (التعقل العاقل) (search for the reasonable)، لذا سيقدم الفرد تبريرات في المجال العام، قد ينتمي بعضها إلى العقائديات. فالتعقل ((لا يعني إقصاء الإيديولوجيا والدين في رحبة الحضور العقلاني والطعن فيهما، بقدر ما يعني قراءتهما في ضوء مستجوبات "فلسفة الحضور" وشروطها))[16].

أخيرًا يمثل هذا الكتاب عرضًا رائعًا لأهم المحطات في المسار الفلسفي النَصَّاري، وقليلًا من النقد لهذا المسار. فمن الأمور التي نقدها شعور آيت الزين بمبالغة نصار بموضوعة الوطنية، وعزى ذلك إلى تأثره بالفكر القومي. ولكن ما أعيبه على هذا الكتاب أنه حلل المسار الفلسفي النَصَّاري وكأنه مسار من الأفكار اللاتاريخية. فالكتابات الأولى لنصار هي في الستينيات في مرحلة العصر الذهبي للمشروع القومي العربي أو حتى مشروع سوريا الكبرى، ولم أستغرب بأن يسلط نصار الضوء على

(14) ناصيف نصار، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، (بيروت: دار الطليعة، 2003).

(15) ناصيف نصار، النور والمعنى: تأمّلات على ضفاف الأمل، (بيروت: دار الطليعة، 2018)،

(16) عبد الواحد آيت الزين. عبد الواحد، الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار، ص198.



فلسفة زكي الأرسوزي أو أنطون سعادة، لما لهما من أثر مهم في ذلك الوقت في فهم موضوعة الأمة والوطن والوطنية والوحدة. ولكن لم نرَ من خلال تحليل آيت الزين كيفية تأثير الربيع العربي في فكر نصار. وما الشروط الفلسفية للديمقراطية وسبل التعامل معها؟ وكم كان ذلك التنظير مناسبًا في ظل الثورات والثورات المضادة العربية، وانقسام النخبة المثقفة بين من أيدها كلها ومن اكتفى بتأييد بعض الثورات ومناصرة الاستبداد خوفًا من بديل قد يؤول إلى وصول نخبة سياسية إسلاموية إلى الحكم.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. آيت الزين. عبد الواحد، الإنتاج الفلسفي في الفكر العربي المعاصر في أطروحات ناصيف نصار، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020).

2. حنفي. ساري، وريغاس أرفانيتيس، البحث العربي ومجتمع المعرفي: نظرة نقدية جديدة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).

3. مجموعة من المؤلفين، الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، عبد الإله بلقزيز ويوسف الصواني (محرران)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

4. مجموعة من المؤلفين، الثورة التونسية، القادح المحلي تحت مجهر العلوم الانسانية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

5. نصار. ناصيف، النور والمعنى: تأمّلات على ضفاف الأمل، (بيروت: دار الطليعة، 2018).

6. ـــ، باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل، (بيروت: دار الطليعة، 2003).

بلغة أجنبية

1. Berger. Peter, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, Digital original edition, (Boston: de Gruyter, 2014).

2. Salvatore. Armando, The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility, (Wiley, 2016).